

**Openness and Commitment in Islamic Comparative Theology:  
A Solution to the Apparent Conflict**



**Mostafa Rastegar**<sup>1</sup>  **Ahmad Reza Meftah**<sup>2</sup>  **Mehrab Sadeghnia**<sup>3</sup> 

1. PhD in Comparative Religious Studies (sub-discipline: Christian Theology), Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (**Corresponding Author**).  
setayeshesabz62@gmail.com

2. Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.  
meftah@urd.ac.ir

3. Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.  
sadeghnia@urd.ac.ir

---

**Article Info**

**ABSTRACT**

**Article Type:** Research

**Article history:**

**Received:** 2025/12/10

**Revised:** 2025/12/16

**Accepted:** 2025/12/19

**Online Publication:** 2026/03/30

**Keywords:**

Islamic Comparative  
Theology, Faith  
Seeking Understanding,  
Interreligious Learning,  
Confessional Approach,  
Normativity

In the confessional approach to comparative theology, the tool of comparison with another religious tradition is employed to achieve a deeper understanding of one's home tradition, while maintaining the boundaries of its orthodoxy and orthopraxy. At first glance, this approach appears to face a fundamental challenge: the conflict between openness toward the "other" religion and commitment to the "home" religion. This primary conflict, as an epistemological challenge, is the central problem of this research. The objective is to answer the following question: How, in Islamic comparative theology, can commitment to the home tradition remain intact despite openness toward other religious traditions? The research is conducted

---

**Cite this article**

Rastegar, M., & Meftah A. R., & Sadeghnia, M. (2026). Openness and Commitment in Islamic Comparative Theology: A Solution to the Apparent Conflict. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(1), pp. 1-32. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73649.2320>



**Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

© The Author(s)

---

---

using a descriptive-analytical method. The results indicate, first, that in the literature of confessional comparative theology—as a faith-based discipline—"truth" refers to the truth consistent with, or based on, the revelation and manifestation present in the "home" religious tradition. Thus, the theologian seeks to gain a more precise understanding of the truth and normativity of the "home" or "self" tradition through comparison. Second, the scope of commitment to the home tradition is limited to primary norms (Level-1 religion) and secondary norms (the essentials of Level-2 and Level-3 religion); beyond these two norms, there lies a vast "area of vacuum" (Manatqat al-Faragh) for openness. Consequently, the relationship between the circles of openness and commitment is one of mutual exclusivity (disjunction). These two realms do not overlap, and thus, openness causes no detriment to commitment.

### **Extended Abstract**

This study examines one of the most fundamental issues in Islamic comparative theology, namely the relationship between *openness* toward other religious traditions and *commitment* to the home tradition. Within the confessional approach to comparative theology, engagement with another religious tradition is undertaken as a methodological tool for attaining a deeper and more refined understanding of the home tradition, while at the same time preserving the boundaries of its orthodoxy and orthopraxy. Nevertheless, the approach appears, at first glance, to face a serious epistemic challenge: a tension between openness toward the religious other and commitment to one's own tradition. This apparent conflict constitutes the central problem of the present study.

The primary objective of this research is to provide a systematic response to the following question: how, in Islamic comparative theology, can commitment to the home tradition remain intact despite genuine openness toward another religious tradition? The study aims to demonstrate that this tension is only apparent and can be resolved through a careful conceptual clarification of key theological notions and distinctions. In doing so, it seeks to contribute to the development of a coherent Islamic framework for confessional comparative theology and to address a gap in the existing scholarship.

---

Methodologically, the study adopts a qualitative, descriptive–analytical

---



---

approach. It engages critically with the major theoretical contributions in the field of comparative theology, particularly within the confessional paradigm, and rearticulates them within an Islamic theological context. The research relies on library-based sources, digital materials, and scholarly exchanges, and employs conceptual analysis, comparative reasoning, and thick description to illuminate both the structure and the underlying logic of the problem.

The findings of the study show that resolving the apparent conflict between openness and commitment requires, first, a precise understanding of the notion of *truth* in confessional comparative theology. In this context, truth is not conceived as a neutral or purely external category; rather, it is understood as that which accords with, or is grounded in, the revelation recognized within the home religious tradition. Accordingly, the comparative theologian approaches other traditions from within a prior commitment to the truth of their own tradition and seeks, through comparison, to attain a more precise and enriched understanding of the truth and normativity of the home tradition. This framework safeguards the inquiry from relativism while allowing for meaningful interreligious learning.

Second, the study reaffirms the centrality of the notion of *faith seeking understanding*. As a form of theology, comparative theology proceeds from an already affirmed faith and aims at deepening its intellectual and experiential grasp. Engagement with other religious traditions, therefore, is not an act of transcending or suspending faith, but rather an extension of the effort to understand it more fully. Openness, in this sense, functions as a disciplined and constructive dimension of theological inquiry, rather than a threat to religious commitment.

Third, and most crucially, the study proposes a structured account of religion in terms of three interrelated levels: (1) the level of revelation (religion at its pure and unmediated source), (2) the level of human understanding and theological articulation, and (3) the level of lived and historically embodied religion. Within this framework, a distinction is drawn between *norma normans* (corresponding to the first level of religion) and *norma normata* (corresponding to the essential and binding elements within the second and third levels).

---



---

---

Commitment in confessional comparative theology is directed toward these two normative domains—namely, the *norma normans* and the *norma normata*—which define the non-negotiable boundaries of orthodoxy and orthopraxy. By contrast, openness operates beyond these domains, within a broad sphere that may be described as a “zone of discretionary openness.” This sphere encompasses those aspects of religious understanding and practice that are not fixed as binding norms and are therefore open to development, reinterpretation, and enrichment.

Within this non-normative domain, the comparative theologian can engage constructively with other religious traditions, drawing insights that may contribute to the refinement and expansion of theological understanding within the home tradition. Crucially, this engagement does not entail any modification of the foundational or binding norms of the tradition.

Accordingly, the study concludes that the relationship between openness and commitment is not one of contradiction or tension, but rather one of *mutual exclusivity*. The two domains are distinct and non-overlapping: commitment is confined to the normative core of the tradition, while openness pertains to areas beyond that core. As a result, openness does not undermine commitment; on the contrary, it can serve to deepen and strengthen it by enabling a more reflective and comprehensive appropriation of the tradition.

Finally, the study emphasizes the role of the broader religious community in evaluating the outcomes of comparative theological inquiry. Although the comparative theologian exercises scholarly judgment, their conclusions remain subject to the discernment of the community and its normative authorities. This ensures that theological innovation remains accountable to the tradition and aligned with its established boundaries.

In sum, the apparent conflict between openness and commitment in Islamic confessional comparative theology can be resolved through a clear differentiation between normative and non-normative domains of religion. Openness functions as a means of intellectual and theological enrichment, while commitment safeguards the integrity of the home tradition. Together, they constitute complementary dimensions of a coherent and faithful theological enterprise.

---

---



نظر

سال سی و یکم، شماره ۱، ۱۴۰۵



EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X

PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

نظـر




## گشودگی و تعهد در الهیات مقایسه‌ای اسلامی:

### راهکار حل تعارض



مصطفی رستگار<sup>۱</sup> 

احمدرضا مفتاح<sup>۲</sup> 

مهتاب صادق‌نیا<sup>۳</sup> 

۱. دکتری، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول).

setayeshesabz62@gmail.com

۲. دانشیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

meftah@urd.ac.ir

۳. دانشیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

sadeghnia@urd.ac.ir



نظـر

گشودگی و تعهد در الهیات مقایسه‌ای اسلامی: راهکار حل تعارض

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	در رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای، برای رسیدن به فهمی ژرف‌تر از سنت دینی مبدأ ضمن تحفظ مرزهای راست‌گویی و راست‌کرداری آن، از ابزار مقایسه با سنت دینی دیگر استفاده می‌شود. ابتدا چنین می‌نماید که این رویکرد با چالشی بنیادین مواجه است: تعارض میان گشودگی در قبال دین دیگر و تعهد به دین مبدأ. این تعارض بدوی، به‌مثابه چالشی معرفت‌شناختی، مسئله اصلی این پژوهش است. هدف، پاسخ به این پرسش است: چگونه در الهیات مقایسه‌ای اسلامی، به‌رغم گشودگی در قبال سنت دینی دیگر، تعهد به سنت مبدأ آسیب نمی‌بیند؟ پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. نتایج نشان می‌دهد اول اینکه، در ادبیات الهیات مقایسه‌ای اعترافی، به‌مثابه دانشی ایمان‌پایه، منظور از «حقیقت» حقیقت هم‌هنگ با یا مبتنی بر
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹	
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸	
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰	
<b>کلیدواژه‌ها:</b>	
الهیات مقایسه‌ای / تطبیقی اسلامی، ایمان جوئی فهم، یادگیری بینادینی، رویکرد اعترافی، هنجاری‌بودگی	
<b>استناد:</b> رستگار، مصطفی؛ مفتاح، احمدرضا؛ صادق‌نیا، محراب. (۱۴۰۵). گشودگی و تعهد در الهیات مقایسه‌ای اسلامی: راهکار حل تعارض. نقدونظر، ۳۱(۱)، صص ۱-۳۲.	

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.73649.2320>



ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

---

وحی و مکاشفه موجود در سنت دینی «مبدأ» است و الهی دان می‌کوشد از راه مقایسه، فهم دقیق‌تری از حقیقت و هنجاری‌بودگی سنت «مبدأ» یا «خودی» کسب کند. دوم اینکه، دایره تعهد به سنت مبدأ محدود به هنجار اولیه (دین سطح یک) و هنجار ثانویه (ضروریات سطوح دوم و سوم دین) است و در ورای این دو هنجار، منطقه الفراغ وسیعی برای گشودگی وجود دارد. بنابراین نسبت دو دایره گشودگی و تعهد تباین است. این دو عرصه هیچ تداخلی با هم ندارند و گشودگی هیچ آسیبی به تعهد نمی‌زند.

---



نظر

سال سی و یکم، شماره ۱، ۱۴۰۵

## مقدمه

در رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای، الهی‌دان مقایسه‌ای مسلمان برای درک یا تبیین دقیق‌تر و عمیق‌تر سنت دینی خود (دین مبدأ) از ابزار مقایسه با داده‌های دین دیگر بهره می‌جوید. به‌رغم رجوع به دین دیگر، هدف نهایی کنکاش در دین مبدأ است و تعهدی خدشه‌ناپذیر به آن وجود دارد که مانع عبور الهی‌دان مقایسه‌ای از مرزهای راست‌گویی و راست‌کرداری می‌شود. باین‌همه، در نگاه نخست، به نظر می‌رسد چنان رجوعی با مشکلی بنیادین مواجه است: تعارض میان گشودگی و تعهد.

پیش‌فرض رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای آن است که الهی‌دان به کمال و تمامیت دین خود باورمند است؛ از دیگر سو وقتی از سنت مبدأ فراتر می‌رود و برای ژرف‌آموزی بینادینی به منابع دین دیگر روی می‌آورد، این گشودگی به معنای آمادگی برای پذیرش حقایق موجود در آن دین و مفقود در دین مبدأ است که با اصل اولیه کمال و تمامیت دین مبدأ متناقض به نظر می‌رسد. این پارادوکس بدوی مسئله‌ای بنیادی است که هر الهی‌دان مقایسه‌ای اعترافی ناگزیر است راهی برای برون‌رفت از آن بیابد. صورت‌بندی مسئله پژوهش چنین است: به‌منظور الهیات‌ورزی مقایسه‌ای اسلامی با رویکرد اعترافی، چگونه می‌توان تعارض بدوی میان گشودگی در قبال دین دیگر و تعهد به دین مبدأ را رفع کرد؟

در پژوهش‌هایی که به زبان انگلیسی و فارسی نوشته شده پیشینه خاص مسئله پژوهش در دسترس نیست اما پیشینه عام شامل مباحث کلی درباره الهیات مقایسه‌ای و الهیات مقایسه‌ای اسلامی موجود است.

الهیات مقایسه‌ای کهن‌ترین درعین حال جدیدترین شکل تأمل الهیاتی است. سراسر تاریخ، همواره نوعی بهره‌گیری از سنت‌های دینی دیگر وجود داشته و الهیات مقایسه‌ای جدید ادامه همان فرایند است که به شیوه‌ای نظام‌مند انجام می‌شود، بدون قصد تخریب دین دیگر و با احترام و ارج نهادن به آن (Cornille, 2023). نیمه دوم قرن بیستم، اصطلاح الهیات مقایسه‌ای به رشته‌ای «الهیاتی» و «هنجاری» اختصاص یافت که با فرایند مقایسه بینادینی، به بینش‌های الهیاتی دست می‌یابد (Cornille 2019, p. 2).





دیوید تریسی<sup>۱</sup> به تلاشی حقیقت‌جویانه اشاره می‌کند که الهی‌دان بر اساس مبانی الهیاتی خود دست به مقایسه می‌زند (Tracy, 2005, p. 9126). الهیات مقایسه‌ای جدید دو ویژگی مهم دارد: تمایل به درک سایر ادیان «از منظر خود آن ادیان» و اذعان به «پابندی‌ها و علائق هنجاری خود» (Cornille, 2019, p. 79). فریدریش ماکس مولر معتقد بود مطالعه مقایسه‌ای دین «جان تازه‌ای به خود مسیحیت خواهد بخشید» (Müller, 1874, p. xix). در فرایند یادگیری بین‌ادیانی، نه فقط «درباره» سایر ادیان می‌آموزیم بلکه «از» آن‌ها نیز درس می‌گیریم (Müller, 1874, p. xxv).

نزدیک‌ترین سخن به مسئله پژوهش حاضر در کلمات کورنیل<sup>۲</sup> یافت می‌شود: در الهیات مقایسه‌ای، انگیزه، پرسش‌ها یا مشکلات الهیاتی مورد واکاوی همچون ضوابط راهنمای موردنیاز برای تشخیص حقیقت در دین دیگر را دین مورد اعتقاد الهی‌دان رجوع‌کننده به دین دیگر تعیین می‌کند. هدف و داور نهایی الهیات‌ورزی مقایسه‌ای نیز همان سنت دینی خاص است و این نوع خردورزی درباره ایمان و رسوم دینی باهمستان دینی<sup>۳</sup> خود الهی‌دان و برای خدمت به همان باهمستان انجام می‌شود (Cornille, 2019, p. 18). بنابراین نشانه‌های رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای در چهار زمینه اصلی نمایان می‌شود: هویت دینی آشکاری که الهی‌دان مقایسه‌ای اعلام (اعتراف) کرده؛ انتخاب موضوع؛ معیارهای تشخیص حقیقت در سایر ادیان و هدف بیان‌شده از الهیات‌ورزی مقایسه‌ای (Cornille, 2019, p. 18).

در زبان فارسی، ادبیات الهیات مقایسه‌ای با تریسی (۱۳۷۴) آغاز می‌شود؛ این مقاله به‌اختصار به معرفی دانش الهیات مقایسه‌ای پرداخته است. سپس همتی (۱۳۸۰) الهیات مقایسه‌ای را دانشی غیرهنجاری توصیف می‌کند و عملاً از الهیات مقایسه‌ای جدید که رشته‌ای هنجاری است و در چارچوب «ایمان‌جویای فهم» دنبال می‌شود، دور می‌شود. کلونی (۱۳۹۰) نیز به صرف مروری کوتاه بر رویکرد اعترافی موردنظر فرانسیس

1. David Tracy

2. Catherine Cornille

3. religious community

کلونی<sup>۱</sup> بسنده می‌کند. از سوی دیگر، مُقری (۱۳۹۲) به این نتیجه می‌رسد که الهیات مقایسه‌ای، به این دلیل که «ایمان جوئیای فهم» است، از هویت دینی محافظت می‌کند و رویکردی شایسته برای پرداختن به سنت دینی دیگر است. هینترشتاینر (۱۳۹۲) نیز صرفاً رویکرد اعترافی فرانسیس کلونی را معرفی می‌کند. اما جوان (۱۳۹۵) به پیش‌فرض‌های فلسفی الهیات مقایسه‌ای پرداخته، به نفس این دانش ورود قابل‌ذکری انجام نداده است. صادق‌نیا (۱۳۹۷) با تمرکز بر رویکرد اعترافی فرانسیس کلونی، اگرچه الهیات مقایسه‌ای را پروژه‌ای مدافعه‌جویانه (متعهدانه) معرفی کرده، اما سازوکار مدافعه‌جویی، تعهد و پایبندی را منقح‌نساخته است. پیروجعفری، نوغانی و مسعودی (۱۴۰۱ «الف») تلاش کرده‌اند با برجسته‌سازی رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای، آن را مانع‌گرفتار شدن در دام تعلیق‌باور، نسبی‌گرایی، شکاکیت یا تغییر‌کیش معرفی کنند؛ اما آنان برون‌رفت نظام‌مندی از این آسیب‌ها نیندیشیده‌اند. پیروجعفری، نوغانی و مسعودی (۱۴۰۱ «ب»)، نوع مواجهه الهیاتی با دیگری دینی را در دو عرصه الهیات مقایسه‌ای و الهیات ادیان با هم مقایسه کرده‌اند. پیروجعفری، نوغانی و مسعودی (۱۴۰۲) همچنین سه رویکرد تاریخی، اعتقادی و فرااعتقادی به الهیات مقایسه‌ای را توضیح داده‌اند و درصدد جمع‌دو رویکرد اعتقادی و فرااعتقادی برآمده‌اند. رستگار، مفتاح و صادق‌نیا (۱۴۰۴) نیز به مسئله گستره مقایسه‌ورزی پرداخته، تمایز مقایسه «الهیات‌ها» و مقایسه «دین‌ها» را تبیین کرده‌اند.

بنابراین هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به چالش‌موردنظر پژوهش حاضر پرداخته و راه‌حل منقح و نظام‌مندی برای حل این تعارض نیافته‌اند. این همان خلأ یا حلقه مفقوده پیشینه است و جبران آن جنبه نوآوری تحقیق را می‌سازد. پژوهش حاضر با ارائه الگوی سطوح سه‌گانه دین، تمایز هنجارهای اولیه و ثانویه، تفکیک ضروریات از غیرضروریات، و بازخوانی «ایمان جوئیای فهم» در بستر اسلامی می‌کوشد این خلأ را پر کند و چارچوبی نظری برای الهیات مقایسه‌ای اسلامی با رویکرد اعترافی فراهم آورد که در آن تعارض بدوی میان گشودگی و تعهد، منطقی و منسجم، حل می‌شود.

1. Francis Clooney





فهم عمیق دین مورد اعتقاد و التزام مستلزم شناخت درون دینی همراه آگاهی از سایر سنت‌های دینی است. در این راستا، الهیات مقایسه‌ای می‌تواند افق‌های پژوهشی تازه‌ای بگشاید و منابع معنایی گسترده‌تری در خدمت رشد الهیات مبدأ قرار دهد. از سوی دیگر، با توجه به پیشرفت‌های اخیر الهیات مقایسه‌ای در عرصه جهانی، به ویژه در محیط دانشگاهی مسیحی، ضرورت شکل‌گیری رویکردی بومی و اسلامی به این دانش بیش از پیش احساس می‌شود. از این منظر، پژوهش حاضر از نخستین گام‌ها برای تبیین و بسط الهیات مقایسه‌ای اسلامی است و ضمن پر کردن خلأ موجود در ادبیات الهیات اسلامی، می‌تواند دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه را در همگامی با جریان‌های علمی و فکری روز دنیا یاری دهد. بدیهی است بدون چنین چارچوب نظری و عملی‌ای، ورود مشروع و مؤثر به عرصه ژرف‌آموزی بینادینی ممکن نخواهد بود.

این پژوهش به معناهای قدیمی و منسوخ الهیات مقایسه‌ای، شامل رویکردهای غیرهنجاری (غیرمؤمنانه و غیرمتعهدانه) همچون رویکرد مدافعه‌جویانه کلاسیک، بی‌اعتناست و از میان رویکردهای جدید گوناگون به این دانش، از جمله رویکرد فرااعترافی<sup>۱</sup>، محدود به رویکرد غالب است؛ یعنی الهیات مقایسه‌ای جدید با رویکرد متعهدانه یا اعترافی<sup>۲</sup>؛ از این رو معنای الهیات را در چارچوب «ایمان‌جویای فهم»<sup>۳</sup> درک می‌کند و بر ژرف‌آموزی بینادینی مرضی‌الطرفینی تمرکز دارد که الهی‌دان متعلق به سنت دینی خاصی، با رجوع به داده‌های دین دیگر، به برداشت‌هایی تازه از مفاهیم دینی خود می‌رسد. در این فرایند، الهی‌دان دین مبدأ خودفهمی موجود در دین دیگر را محترم می‌شمارد و به آن پایبند است و برداشت‌هایش همراه رضایت یا دست‌کم بدون مخالفت نمایندگان سنت دینی دیگر است. این شرط مانع تحریف محتوای دین مورد رجوع یا بدفهمی آن می‌شود و به عناصر گوناگون آن احترام می‌گذارد.

- 
1. meta-confessional
  2. confessional
  3. faith seeking understanding

این پژوهش بر مبنای روش تحقیق کیفی<sup>۱</sup> انجام شده است، از شیوه توصیف فربه،<sup>۲</sup> به عنوان یکی از ویژگی‌های برجسته تحقیق کیفی، بهره گرفته و با استفاده از استدلال، تحلیل و مقایسه ادله و نظریه‌ها، علاوه بر توصیف چگونگی، چرایی امور را نیز تبیین می‌کند. گردآوری داده‌ها از طریق مراجعه به کتابخانه‌های فیزیکی و مجازی، بانک‌های صوتی و تصویری، گفت‌وگوی حضوری همچنین مکاتبه ایمیلی با برخی از نام‌آوران عرصه الهیات مقایسه‌ای انجام شده است.

## ۱. یافته‌های پژوهش

### ۱-۱. ایمان‌پایگی رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای

الهیات مقایسه‌ای اعترافی مؤمنانه و متعهدانه دنبال می‌شود. فرانسیس کلونی، در جایگاه کشیش کاتولیک و الهی‌دان مقایسه‌ای پرآوازه دوران، الهیات مقایسه‌ای را مجموعه‌ای از کنش‌های مؤمنانه «جویای فهم» می‌داند که در سنت دینی خود الهی‌دان مقایسه‌ای ریشه دارند ولی از آن پایه ایمانی دست به آموختن از سنت دینی دیگر می‌زنند (Clooney, 2010, p. 10). کلونی درباره جایگاه دینی و فکری خودش بسیار بی‌پرده سخن می‌گوید و فرق الهیات با دین‌پژوهی را این می‌داند که «الهیات کاوشگری مؤمنانی است که اجازه می‌دهند باورهایشان عاملی آشکار و مؤثر در پژوهش و تحلیل و نوشتارشان باشد» (Clooney, 1993, p. 4). کلونی تا جایی که توانسته، در سنت‌ها و متون مورد مطالعه اش غرق شده اما تصریح می‌کند: «می‌خواهم... همیشه یسوعی<sup>۳</sup> بمانم و کشیش کاتولیک رومی باشم که در کشیش نشین بزرگ شهری، صبح‌های یکشنبه به وظایفش هم عمل می‌کند» (Clooney, 1996, p. 46). استدلال می‌کند مطالعه مقایسه‌ای، اگر «به صورت خوانشی دین‌مدارانه انجام شود، نه فقط التزام و پای‌بندی دینی را کاهش نمی‌دهد، آن را ژرف‌تر و نیرومندتر نیز می‌کند» (Clooney, 2010, p. 21). به اعتقاد کلونی،

1. qualitative research
2. thick description
3. Jesuit





«باید از امکان‌های دینی دیگر بیاموزیم، بی‌آنکه به وادی عمومیت‌بخشی‌های نسبی‌گرایانه بلغزیم» (Clooney, 2010, p. 21). کلاوس فون استوش<sup>۱</sup> نیز تمرکز الهیات مقایسه‌ای را به‌طور عمده بر درک عقلانی ایمان می‌داند (Von Stosch, 2014b, p. 75)؛ یعنی الهی‌دان مقایسه‌ای خواهان فهم عمیق‌تر همان عناصر و آموزه‌هایی است که به آن‌ها ایمان دارد. کاترین کورنیل، نویسنده کتاب بی‌نظیر *Meaning and Method in Comparative Theology*، نیز معتقد است این دانش ریشه در سنت دینی خاص خود الهی‌دان دارد و از آن بنیاد به دل سایر ادیان می‌زند و می‌آموزد (Cornille, 2023).

## ۱-۲. گشودگی رویکرد اعترافی به الهیات مقایسه‌ای

الهیات مقایسه‌ای، هم اعترافی (متعهدانه) و هم گشوده است؛ به این معنا که امکان دگرشدگی و بالندگی الهیاتی را از راه رجوع به سایر سنت‌های دینی فراهم می‌کند. الهی‌دان مقایسه‌ای معنا و حقیقت سنت دینی مبدأ را «از طریق ایجاد همبستگی انتقادی با آثار اصیل سنت دینی دیگری توضیح می‌دهد» (Fredericks, 2010, x-xi). پس از برگزاری شورای دوم واتیکان، مرجعیت تعلیمی کلیسای کاتولیک<sup>۲</sup> پیروانش را دعوت می‌کند با نگاهی ارج‌گذارنده به سایر ادیان بنگرند و امکان آموختن از آن‌ها را در نظر بگیرند (Von Stosch, n.d.). بیشتر الهی‌دان‌های مقایسه‌ای به کلیسای کاتولیک تعلق دارند و به دنبال آن‌اند تا با بهره‌گیری از ایده‌هایی که برای هندوها، مسلمانان، یهودیان و پیروان سایر سنت‌های دینی جذاب بوده، اندیشه‌های تازه‌ای به الهیات کاتولیکی تزریق کنند (Legenhausen, 2023).

فون استوش، در جایگاه شماس<sup>۳</sup> رسمی کلیسای کاتولیک در آلمان (Universität Bonn, n.d)، معتقد است حتی اگر فقط مسیحیت حاوی مکاشفه<sup>۴</sup> خدا باشد،

- 
1. Klaus von Stosch
  2. magisterium
  3. deacon
  4. revelation

کلیسا هرگز نمی‌تواند آنچه از خدا دریافت کرده کامل دریابد. با توجه به محدودیتی که در قوای مُدرکۀ انسان وجود دارد، همواره محتمل است شهادت انسان به کلمۀ الهی کاملاً ناکافی باشد؛ پس همیشه این احتمال وجود دارد، جایی از جهان و به همان اندازه، در سایر ادیان نیز امر تعیین‌کننده‌ای بر کلیسا مکشوف شود (Von Stosch, 2014a, p. 63). وی استدلال می‌کند الهیات مقایسه‌ای، به‌عنوان عرصۀ آموختن‌های بینادینی، «با کاتولیک [ / جامع ] بودن در معنای اصلی واژه و با مسیحیت کاتولیک در معنای خاص آن، تناسب ویژه‌ای دارد.» از جمله شواهدی که استوش ارائه می‌دهد، گشودگی دیرینه مسیحیت در قبال منابع غیر الهیاتی شناخت (منابع خارجی)<sup>۱</sup> و ارزشمند دانستن آن‌ها برای تأملات الهیاتی است (Von Stosch, 2014a, p. 59). وی می‌افزاید در شرایط بینادینی و بینافرهنگی کنونی، الهیاتی که نماینده ادعای کاتولیکی جهان‌شمولی باشد، نمی‌تواند در تلاش برای شناخت، از پذیرش دیدگاه‌های دینی و فرهنگی سایر ادیان درباره انسان و جهان، به‌عنوان «منبع خارجی» احتمالی، دوری کند (Von Stosch, 2014a, p. 63).

راهب دومینیکن و دانشمند اسپانیایی، ملچور کانو<sup>۲</sup> (حدود ۱۵۰۹-۱۵۶۰م)، منابع الهیات مسیحی<sup>۳</sup> را ده چیز برمی‌شمرد: کتاب مقدس، سنت کاتولیکی، شوراهای عمومی [ / جهانی ]، کلیسای رم، پدران کلیسا، فیلسوفان مدرسی،<sup>۴</sup> عقل طبیعی، فیلسوفان و عالمان حقوق مدنی و دانش تاریخ. هفت مورد نخست محل اصلی بحث‌های الهیاتی‌اند و سه مورد اخیر ابزارهای کمکی مفید به شمار می‌روند (Wilhelm, 1910). کایننگهام<sup>۵</sup> و دیگران نیز برای سه مورد اخیر از عنوان «منابع خارجی» استفاده می‌کنند و می‌افزایند از شورای دوم واتیکان به بعد، «منابع خارجی» شامل جنبه‌های

1. loci alieni
2. Melchor Cano
3. loci theologici
4. schoolmen
5. Philip A. Cunningham



گوناگون فرهنگ‌های معاصر غیرمسیحی و نتایج انکارناپذیر علوم اجتماعی نیز می‌شود (Cunningham et al., 2007, p. 117). همه این منابع در خدمت فهم عمیق‌تر مسیحیت قرار دارند.

به نظر رابرت نویل،<sup>۱</sup> برای کاتولیک‌هایی که پختگی الهیاتی دارند، الهیات کلیسا آمیزه‌ای از بسیاری سنت‌های گوناگون است، از الهیات‌های یهودی-گوئیمی قرن اول گرفته تا الهیات‌های آبایی، آگوستینی، تومستی، ترنتی، کانتی، نئوتومستی و اگزستانسیالیستی قرن بیستم و بسیاری دیگر. کلیسای کاتولیک در سراسر تاریخش، با سنت‌های الهیاتی سریانی، ارتدکسی، آسیایی، آفریقایی و... بحث‌های پرباری کرده است. پیشینه گفت‌وگوی کاتولیک با هندوئیسم و ادیان چینی به دوران یسوعیان بازمی‌گردد. این ارتباط‌ها ابعاد ظریف و مهمی به سپهر الهیاتی کاتولیک رومی بخشیده است. بنابراین وقتی مقایسه‌گرایان کالج بوستون،<sup>۲</sup> مقایسه‌گرایان اعترافی کاتولیکی مانند فرانسیس کلونی و کاترین کورنیل، از «ایمان جویای فهم» سخن می‌گویند، منظورشان اهتمام انتقادی و خلاقانه به غنی‌تر کردن همین سپهر الهیاتی کاتولیک رومی است (Neville, 2017).

حتی کارل بارت<sup>۳</sup> نیز که در زمینه الهیات ناظر به ادیان، انحصار‌گرایی سرسختانه‌ای دارد و مسیحیت را یگانه دین راستین برمی‌شمرد، الهیاتش از گشودگی مقایسه‌ای برخوردار است؛ زیرا به باور بارت، «خدا می‌تواند از هر واسطه‌ای برای مکشوف‌سازی عیسای مسیح بهره بگیرد، حتی از کمونیسم روسی، یک فلوت، درختچه‌ای شکوفان یا حتی سگی مرده و هر گاه خدا واقعاً چنین کند، به سود خودمان است که به او گوش فرادهم» (Ensminger, 2014, p. 27). بارت معتقد بود چنان واسطه‌هایی «لمحاتی‌اند که هرگز با مسیح برابری نمی‌کنند ولی می‌توانند دل انسان را برای دریافت مکاشفه تام آماده

1. Robert Cummings Neville  
2. Boston College  
3. Karl Barth

کنند» (Ensminger, 2014, p. 28). بنابراین الهی‌دان مقایسه‌ای مسیحی، حتی به‌رغم باطل دانستن سایر سنت‌های دینی، می‌تواند مقابل آن‌ها گشوده باشد و «گوش خود را برای شنیدن پژواک‌های حقیقت مسیح در همان سنت‌های [به اعتقاد خودش] باطل تیز کند» (Ensminger, 2014, pp. 27-28).

### ۱-۳. مترادف «دین» و «سنت دینی»

در ادبیات الهیات مقایسه‌ای، این واژه religion است که موضوعیت دارد، که در زبان فارسی تقریباً همواره «دین» ترجمه می‌شود. خود واژه فارسی - عربی «دین» فقط به‌عنوان ترجمه religion موردنظر است. به‌علاوه، دو اصطلاح religion (دین) و religious tradition (سنت دینی) هم‌معنا و مترادف قلمداد می‌شوند.<sup>۱</sup> فون استوش می‌گوید واژه religion بار استعمارگرانه دارد و religious tradition اصطلاح خنثی‌تری به نظر می‌رسد. احتمالاً دلیل استفاده الهی‌دان‌ها از religion و religious tradition به‌عنوان دو اصطلاح مترادف، این است که مایل‌اند بی‌طرف بنمایند و در مظان ورود به مشاجراتی که درباره این دو اصطلاح وجود دارد، قرار نگیرند (Von Stosch, n.d.).

رویکردهای پسااستعماری مقوله religion و مفهوم world religions را برساخته‌ای غربی و استعماری می‌داند که بازتاب واقعیت حیات دینی و تحولات دین در تاریخ نیست. این رویکرد مرهون مطالعات انتقادی ادوارد سعید<sup>۲</sup> در کتاب تأثیرگذارش، شرق‌شناسی،<sup>۳</sup> است که چگونگی هم‌دستی قدرت و دانش در تاریخ برای ایجاد و اشاعه تصوراتی خاص از دیگری را افشا می‌کند (Cornille, 2019, p. 66). تیموئی فیتس‌جرالد<sup>۴</sup> اصطلاح religion را بخشی از «امپریالیسم شناختی ما» می‌نامد و نقش پررنگ مقوله‌هایی مانند الهیات و نجات‌شناسی را بازتاب «غلبه نهادی نانوشته الهیات غربی در پرتو

۱. این مطلب در مکاتبه ایمیلی نویسنده با کورنیل در ۲۱ ژانویه ۲۰۲۳ به دست آمده است.

2. Edward Said

3. Orientalism

4. Timothy Fitzgerald





پدیدارشناسی» برمی شمرد (Fitzgerald, 1997, p. 99).<sup>۱</sup> در این دیدگاه انتقادی، واژه‌هایی مانند «دارما»<sup>۲</sup> در بودیسم و «دین» در اسلام را نمی‌توان religion ترجمه کرد؛ زیرا این اصطلاح آن‌چنان آغشته به مسیحیت غربی است که نمی‌توان آن را به سایر ادیان تعمیم داد. فرهنگ‌های مرکزی اروپایی که پیش‌گام مطالعات ادیان بودند، گمان می‌کردند همان‌طور که مسیحیت بیش از هر چیز در یک کتاب و یک متن جلوه‌گر است، سایر ادیان نیز چنین هستند و آن‌ها را نیز باید از همین دریچه مطالعه کرد. آن‌ها در مطالعه سایر ادیان، برای اجزای فکری آن‌ها اهمیت بسیار بیشتری قایل بودند و به اجزای مادی‌شان جایگاهی تبعی، حاشیه‌ای و سطحی می‌دادند؛ برای نمونه، در این رویکرد، اعمال عبادی و آداب و احکام خوردن، آشامیدن و پوشیدن همچنین مراسم و رویدادهای مسلمان‌ها حاشیه‌ای به حساب می‌آمد (اسحاقی، ۱۴۰۲). در حالی که گودرزی در تحقیقی جدید، این ادعا را اثبات می‌کند که اصطلاحات قرآنی «دین»، «اسلام» و «حنیف» پیوند عمیقی با مناسک عبادی، مانند نماز و قربانی و عشای ربانی، دارند. (Goudarzi, 2023).

با این همه، ادبیات موضوع نشان می‌دهد مهم‌ترین نویسندگان عرصه الهیات مقایسه‌ای، مانند فرانسیس کلونی، کاترین کورنیل، کلاوس فون استوش و ماریانه مویارت،<sup>۳</sup> دو اصطلاح religion و religious tradition را مترادف به کار می‌برند؛ سراسر نوشته‌هایشان گواه این واقعیت است. کورنیل هر دو اصطلاح را دال بر مجموعه تعریف‌شده‌ای از تجربه‌ها، بینش‌ها، کارها و نهادهایی می‌داند که بیانگر رابطه انسان با واقعیتی غایی‌اند؛ هر چند دلالت religious tradition را بیشتر بر جنبه استمرار و تاریخ‌مندی دین می‌داند و religion را واژه‌ای عام‌تر برمی‌شمرد.<sup>۴</sup> وی پس از بیان اینکه

۱. پدیدارشناسی می‌کوشد تجربه‌ها و ساختارهای دینی را به صورت عام و جهان‌شمول توصیف کند. فیتزجرالد استدلال می‌کند پدیدارشناسی عملاً دسته‌بندی‌های الهیاتی غربی، به‌عنوان معیارهایی جهان‌شمول را تقویت می‌کند.

2. dahrma

3. Marianne Moyaert

۴. این مطلب در مکاتبه ایمیلی نویسنده با کورنیل در ۲۱ ژانویه ۲۰۲۳ به دست آمده است.

دو اصطلاح religion و religious tradition را مترادف به کار می‌برد، می‌افزاید: «به نظر من، religion سنت<sup>۱</sup> است... واقعیت آن است که هیچ واژه‌ای وجود ندارد که بتواند جایگزین مناسبی برای religion باشد... واژه religion از میان نمی‌رود... جهت‌گیری به سوی واقعیت متعالی را religion می‌نامم».<sup>۲</sup>

#### ۱-۴. ایمان جوئیای فهم

الهیات اگرچه بر اعتقاداتی مشخص پای می‌فشارد و حاضر به عدول از آن‌ها نیست، به گفته آنسلم کانتربری،<sup>۳</sup> «جوئیای فهم» است.<sup>۴</sup> آنسلم در مقدمه رساله‌ی الهیاتی معروفش، *Proslogium*، می‌گوید: «رساله‌ای نوشتم، از زبان کسی که می‌کوشد تا ذهن خود را به سوی تأمل در باب خدا تعالی بخشد و تلاش می‌کند آنچه باور دارد، بهتر بفهمد» و آن را «ایمان جوئیای فهم» نامیدم اما سپس عنوانش را به *Proslogium* تغییر دادم که به معنای «گفتمان»<sup>۵</sup> است (Anselm, n.d.).

هر جا صحبت از «الهیات» (تئولوژی / سخن‌گویی در باب خدا) و «الهی‌دان» (تئولوگ / سخن‌گوی در باب خدا) باشد، با اندیشمندی مواجهیم که درباره «وحی» یا «حقیقت مکاشفه‌شده» ای که به آن اعتقاد دارد، اندیشه می‌ورزد و سخن می‌گوید. «الهی‌دان» بر آن است که باید برای بهتر فهمیدن «حقیقت مکاشفه‌شده» ای که به آن اعتقاد دارد، بکوشد. در طلب «مکاشفه حقیقت» نیست بلکه حقیقت مکاشفه‌شده را پیشاپیش شناخته، داوری کرده، برگزیده، به آن ایمان آورده و مثلاً کاتولیکی راست‌کیش است. اما الهی‌دان خواهان «فهم» هر چه بهتر، موجه‌تر، خردمندانه‌تر و ژرف‌تر حقیقت مکاشفه‌شده است، حقیقتی که بدان اعتقاد و ایمان دارد.

1. tradition

۲. این مطلب از گفت‌وگوی حضوری نویسنده با کورنیل در دانشگاه بن آلمان در ۲۵ ژوئن ۲۰۲۳ به دست آمده است.

3. Anselm of Canterbury

4. fides quaerens intellectum.

5. Discourse





به زبان دیگر، «ایمان آوری» به حقیقت مکاشفه شده به معنای «فهم» آن حقیقت نیست؛ مسئله ایمان آوری متفاوت از فهم است. ایمان آوری از سنخ دیدن و شهود است اما فهم ذاتی خردورزانه و اندیشمندانه دارد. البته هر دو ذومراتب و ذودرجات‌اند. عامی ساده‌اندیش و الهی‌دان ژرف‌اندیشی که خدا و غیب را یکسان و در مرتبه و درجه‌ای واحد مکاشفه کرده باشند، مراتب و درجات فهمشان از آن مکاشفات از زمین تا آسمان متفاوت است. مکاشفه و فهم هر دو توقف‌ناپذیرند و در انسان‌های مستعد به زوایا و ظرایف و اعماقی فراتر از تصور می‌رسند.

به این ترتیب ایمان می‌تواند جویای فهم باشد و الهیات یعنی «ایمان جویای فهم»، یعنی خردورزی می‌کنم تا ایمانم («ایمان» به معنای متعلق ایمان همچنین نفس ایمان) را بهتر بفهمم. پر واضح است که در الهیات، نقطه عزیمت «ایمان» است و در فرایند خردورزی مؤمنانه (الهیات‌ورزی)، ایمان ساده و بسیط، از طریق فهم، جامع و کامل و پیچیده و عمیق می‌شود؛ از طریق الهیات‌ورزی، ساده‌نگر به ایمانش ژرف‌نگر می‌شود و ژرف‌نگر ژرف‌نگرتر. از سوی دیگر، با خردورزی مؤمنانه، ایمان قابلیت بیشتری می‌یابد تا تبیین و ایضاح شود، به اشتراک گذاشته شود و از آن دفاع شود.

الهیات مقایسه‌ای نیز به معنای واقعی کلمه «الهیات» است. بنابراین بی‌گمان «ایمان جویای فهم» است، فهمی بیشتر، بهتر، ژرف‌تر و غنی‌تر. «الهی‌دان مقایسه‌ای اعترافی از درون مرزهای الهیاتی دین خاصی [دین مبدأ/ خودی] به الهیات سازنده می‌پردازد» (Cornille, 2019, p. 152). به سنت دینی خاص خودش پایبند است و براساس همان پایه گسترده‌تر ایمانی افق‌های جدید را ترسیم می‌کند (Clooney, 1995, p. 522).

## ۵-۱. هنجاری‌بودگی الهیات مقایسه‌ای

هنجاری<sup>۱</sup> نقطه مقابل توصیفی<sup>۲</sup> است. روش توصیفی که در دین‌شناسی مقایسه‌ای به

1. normative

2. descriptive

کار می‌رود، متعهد به حقایق موجود در هیچ سنت دینی خاص و جویای فهم ایمان مدارانه چنان حقایقی نیست بلکه فقط بر توصیف عناصر و گزاره‌های ادیان مختلف، مقایسه آن‌ها با یکدیگر و نتایج بی‌طرفانه مقایسه‌ورزی تمرکز دارد. در مقابل، از آنجا که الهیات مقایسه‌ای «الهیات» است، روش هنجاری دارد؛ یعنی به حقایق موجود در سنت دینی مورد اعتقاد الهی‌دان مقایسه‌ای پایبند و در پی تعمیق فهم خود از آن حقایق است.

هنجاری‌بودگی حقیقتِ مورد اعتقاد به این معنا است که چنان حقیقتی برای زندگی فرد معتقد هنجار و قاعده<sup>۱</sup> تعیین می‌کند. همچنین وقتی گفته می‌شود الهیات دانشی هنجاری است یعنی نقش راهنمایی و تنظیم‌گری دارد. هنجاری اصطلاح جامعی است و علاوه بر قواعد و مقررات عملی، عرصه باورها، حکمت‌ها و رهنمودهای گوناگون دینی را نیز در بر می‌گیرد. تلاش‌های الهیاتی برای کشف و فهم بهتر چنین حقایقی، ذاتاً پروژه‌هایی هنجاری‌اند (Von Stosch, n.d.). در دانش الهیات، هنجاری به معنای وفادار به هنجارها و قواعد برآمده از مرجعیت دینی است که شامل مکاشفه یا متن مقدس و ضروریات برگرفته از آن می‌شود. هنجاری‌بودگی الهیات یعنی این دانش به رعایت و محافظت از حدود و مرزهای معین متعهد و پایبند است. «مرجعیت هنجاری<sup>۲</sup> ضروریات ایمان و عمل را تعیین می‌کند» (Erickson, 2001).

واژه normative رایج‌ترین اصطلاح در اشاره به این معنا در زبان انگلیسی است، هرچند اصطلاح regulative نیز معنای مشابهی دارد (Von Stosch, n.d.). به گفته کارلسون<sup>۳</sup> normative در الهیات، ریشه لاتین دارد، زبانی که بیش از هزاروپانصد سال در بحث‌های الهیات مسیحی محوریت داشته است. هنجار بر دو نوع است: هنجار حاکم، سامان‌دهنده یا اولیه<sup>۴</sup> و هنجار سامان‌یافته یا ثانویه<sup>۵</sup>. در گفتمان الهیاتی به زبان لاتین،

1. norm
2. normative authority
3. Kristofer Carlson
4. norma normans
5. norma normata





مقصود از هنجار اولیه متن مقدس است که به ذات اصیل، معتبر و قابل اتکاست و معیار اولیه و تزلزل ناپذیر ایمان دانسته می‌شود؛ معیاری که درستی آموزه‌های دینی را با آن می‌سنجند. مقصود از هنجار ثانویه گزاره‌های اعتقادی برآمده از هنجار اولیه است که رهنمودهای تکمیلی برگرفته از متن مقدس اند (Carlson, 2007).

هنجار ثانویه فقط در ارتباط با هنجار اولیه (متن مقدس) اهمیت می‌یابد و معیاری است برای تشخیص درک ایمان‌داران از آموزه‌های موجود در متن مقدس. بنابراین متن مقدس عملاً مرجع اصلی و هنجار حاکم است و گزاره‌های اعتقادی (هنجار ثانویه) توضیح ایمان و چکیده آن‌اند. هرگز چنین نیست که این گزاره‌ها فقط به سبب قدمت یا سنتی بودن، معتبر تلقی شوند بلکه هر نسلی آن‌ها را برآمده از آموزه‌های ناب موجود در متن مقدس تشخیص می‌دهد؛ برای نمونه، وقتی در مسیحیت لوتری گفته می‌شود *The Book of Concord* جایگاهی هنجاری در الهیات دارد؛ یعنی کشیش‌ها و جماعت‌های لوتری کتاب مقدس را معیار اولیه ایمان و *The Book of Concord* را معیار ثانویه برای درک صحیح کتاب مقدس می‌دانند و از آنان انتظار می‌رود چیزی مغایر با این دو متن آموزش ندهند (Carlson, 2007). پر واضح است که مراد از هنجار ثانویه گزاره‌های اعتقادی و عملی ضروری و تخطی ناپذیر است.

از آنجا که الهیات مقایسه‌ای نیز از زیرشاخه‌های الهیات و به معنای دقیق کلمه «الهیات» است، سرشتی هنجاری دارد و به معیارهای اولیه و ثانویه دین مبدأ وفادار می‌ماند. الهی دان مقایسه‌ای صدق این معیارها را پیشاپیش بازشناخته، آن‌ها را هنجار و راهنمای زندگی می‌داند و نمی‌تواند در خردورزی الهیاتی‌اش، از حدود و ثغوری که آن‌ها ترسیم می‌کنند، تخطی کند (Von Stosch, n.d.).

### ۱-۶. مراد از حقیقت در الهیات مقایسه‌ای اعترافی

در ادبیات الهیات مقایسه‌ای اعترافی، «حقیقت» یعنی حقیقت مبتنی بر یا هماهنگ با وحی و مکاشفه پذیرفته شده در دین یا مذهب خاص الهی دان مقایسه‌ای، نه حقیقت برگرفته از پژوهش‌های بی‌طرفانه و بدون پیش فرض‌های اعتقادی. به گفته کورنیل، در

الهیات مقایسه‌ای اعترافی، پرسش‌های هنجاری و حقایق دینی بر مبنای سنت دینی خود الهی‌دان واکاوی می‌شوند. هنجاری‌بودگی از سنت دینی مبدأ برمی‌خیزد و الهی‌دان می‌کوشد «حقیقت سنت دینی خود» را تبیین کند. غایت الهی‌دان تأمل در حقیقت از دل سنت خاصی است؛ از دل سنت دینی خاص خود الهی‌دان (Cornille, 2024, p. 1).<sup>۱</sup> «الهیات مقایسه‌ای به پیشبرد یا تعمیق فهم و تجربه الهی‌دان در سنت خودی معطوف است... تشخیص حقیقت می‌تواند... ناظر به هر عنصری از سنت دیگر باشد که بتواند در سنت خودی معتبر یا ارزشمند تلقی شود و به آن غنا ببخشد» (Cornille, 2019, p. 61). «الهیات مقایسه‌ای باید در هر دو سنت به ایمان‌داران کمک کند به بهترین شکل ممکن و به‌عنوان امری ضروری برای ارزیابی حقانیت سنت خود راهی بیابد» (Burrell, 2011, p. 7). الهیات مقایسه‌ای «مایل است با ورودی سازنده به عناصری از حقیقت که در سنت‌های دیگر می‌یابد، فهم حقایق موجود در سنت خودی را عمق ببخشد» (Cornille, 2019, p. 161). از منظر دانش الهیات ناظر به ادیان<sup>۲</sup> نیز الهی‌دان‌های مقایسه‌ای که رویکردی شمول‌گرا<sup>۳</sup> دارند، حقایق موجود در ادیان دیگر را براساس هنجارگذاری «سنت دینی خودی» بازنمایی و تأیید می‌کنند (Cornille, 2019, p. 44) و فقط آن عناصر و آموزه‌های دین دیگر را که با سنت خودی هم‌خوانی دارند یا در تضاد با آن نیستند، می‌توانند حقیقت در نظر گرفته شوند. «این موضع دینی کم‌وبیش رایج و منسجمی است» (Cornille, 2019, p. 54). اگر این بازنمایی و تأیید فقط شامل عناصری شود که به سنت خودی «شبهت» دارند، در الهیات ناظر به ادیان، به آن شمول‌گرایی بسته<sup>۴</sup> گفته می‌شود اما اگر شامل عناصری شود که صرفاً با هنجارهای سنت خودی در تعارض نیستند، شمول‌گرایی باز<sup>۵</sup> خوانده می‌شود (Cornille, 2019, pp. 44-45).

۱. این مطلب از گفت‌وگوی حضوری نویسنده با کورنیل در دانشگاه بُن آلمان در ۲۷ سپتامبر ۲۰۲۴ به دست آمده است.

2. theology of religions
3. inclusivism
4. closed inclusivism
5. open inclusivism





از منظر شمول‌گرایی بسته، الهیات مقایسه‌ای عمدتاً بر شباهت‌ها یا همسانی‌های دین خودی و ادیان دیگر تمرکز دارد (Cornille, 2019, p. 55) اما در شمول‌گرایی باز، فقط آن گزینه‌هایی که با سنت دینی مبدأ در تضادند، نفی می‌شوند (Haight, 2000, p. 409). دوپویی<sup>۱</sup> می‌گوید: «باید با تیزی، حقیقت الهی را از ناحیقت غربال کرد» و در این فرایند، مسیح همچنان «معیار معیارها» [عالی‌ترین معیار]<sup>۲</sup> باقی می‌ماند: «هر چه با او که کلمه<sup>۳</sup> است، در تضاد باشد، نمی‌تواند از جانب خدایی باشد که او را فرستاده است» (Dupuis, 1997, pp. 249-252). شمول‌گرایی باز مبنای الهیاتی بیشتر پژوهش‌های الهی‌دان‌های مقایسه‌ای اعترافی است؛ این رویکرد به الهی‌دان مقایسه‌ای اجازه می‌دهد در عین وفاداری به خودفهمی سنت خاص خود، مقابل ورود سازنده به سایر سنت‌های دینی گشوده باشد (Cornille, 2019, p. 59).

به همین دلیل، «الهی‌دان مقایسه‌ای اعترافی، در ارتباط با اصول تشخیص حقیقت در سایر ادیان، کاملاً به آموزه‌های هنجاری سنت دینی خود پایبند می‌ماند» (Cornille, 2019, p. 162)؛ برای نمونه، گاوین دکاستا<sup>۴</sup> برای تشخیص حقیقت در رسم هندویی سوزاندن بیوه‌زن‌ها یا «ساتی»<sup>۵</sup> از معیارهای مسیحی استفاده می‌کند. دکاستا هنگام کاربرد معیار «محبت فداکارانه» درباره این رسم، استدلال می‌کند این رسم می‌تواند مسیح‌گونه به نظر برسد؛ زیرا «در نظام دقیق پاداش و کیفر کارمایی<sup>۶</sup> در هندوئیسم، که شباهت جالبی با تصور قرون وسطایی مسیحی از سزاواری پاداش<sup>۷</sup> و سزاواری کیفر<sup>۸</sup> و [جبران گناه از طریق پرداخت فدیة، و جلب] رضایت خداوند در قبال گناه دارد،<sup>۹</sup> این رسم نمونه عملی است

1. Jacques Dupuis

2. norma normans

3. the Word

4. Gavin D'Costa

5. sati

6. karmic

7. merit

8. demerit

۹. دو مفهوم merit و demerit در آیین کاتولیک، تقریباً معادل ثواب و عقاب یا حسنات و سیئات در معارف اسلامی است؛ مثلاً ثواب و عقاب قابل انباشته شدن است و حسنات سیئات را می‌زداید.

که می‌تواند چرخه‌شکنی [رهایی از چرخه تناسخی سامسارا و نیل به رستگاری موکشا] را به ارمغان آورد؛ زیرا اینجا، فداکاری یک فرد [ / زن ] می‌تواند مجازات کارمایی دیگری [ / شوهر ] را کاهش دهد» (D'Costa, 2009, p. 84). «آنری لوسو<sup>۱</sup> نیز در حضور عارف هندو، رامانا ماهارشی،<sup>۲</sup> ناگهان و بی‌اختیار نادوگانگی<sup>۳</sup> را تجربه کرد و به سلوک به‌سوی سازگارسازی این تجربه با ایمان مسیحی‌اش [که دوگانه‌گراست] سوق داده شد» (Cornille, 2019, p. 164).

برای الهی‌دان مقایسه‌ای اعترافی، فرایند تشخیص حقیقت در سنت‌های دینی دیگر درنهایت شامل رایزنی با بقیه الهی‌دان‌ها در باهمستان دینی خودی است؛ الهی‌دان مقایسه‌ای باید مقابل سنت الهیاتی هنجاری خود پاسخگو باشد که می‌تواند هم بخش‌های بیشتری از باهمستان خودی را در فرایند تشخیص حقیقت دخالت دهد هم ثمرات الهیات مقایسه‌ای را به سراسر سنت خودی تسری بخشد (Cornille, 2019, p. 164). فرانسیس کلونی می‌گوید: «نمی‌توانم به تنهایی یا صرفاً در کنار دوستانم به این نتیجه برسم که واقعاً الهی‌دان کاتولیک موفق‌ام. این موضوعی است که کلیسا باید درباره‌اش بیندیشد و تصمیم بگیرد، به همان روش‌های پیچیده‌ای که کلیسا چنین کارهایی انجام می‌دهد» (Clooney, 1995, p. 157).

## ۲. تحلیل و بررسی

### ۲-۱. سطوح سه‌گانه دین

دین، religion یا religious tradition مانند آبی است زلال و بی‌آمیختگی در سرچشمه که هر چه دورتر می‌رود، آمیختگی‌هایی می‌یابد؛ چنان‌که گاهی میان زلالی و دوری از سرچشمه نسبت معکوس برقرار می‌شود. از این تمثیل، فهمی چندسطحی از دین برمی‌خیزد. برای دین در معنای عام کلمه سه سطح شناسایی و مفهوم‌سازی می‌شود:

1. Henri Le Saux
2. Ramana Maharshi
3. nonduality





شامل محتوای ناب و ناآمیخته به هر گونه عنصر بیرونی؛ شامل محصول خردورزی انسان درباره آن محتوای ناب و شامل دین‌های سطوح یک و دو به صورت زیسته و تحقق یافته.

**دین سطح یک:** دین، به عنوان واقعیتی الهی و عینی، از پرده غیب آمده است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ» (توبه، ۳۳). این واقعیت ناب و ناآمیخته که در اسلام در وحی منزل و در سنت قولی، فعلی و تقریری دارای عصمت متجلی است، ماهیتی فراتر از برداشت‌های انسانی دارد. دین سطح یک هنجار اولیه است و در اوج تعالی قرار دارد و مطلقاً ارتقا نمی‌پذیرد. به این سطح از دین نمی‌توان غنا بخشید؛ زیرا خود در غایت غنا و سرشاری است.

**دین سطح دو:** انسان، در مواجهه با واقعیت ناب دین (دین سطح یک)، در تلاش برای وصول به فهمی هر چه دقیق‌تر و عمیق‌تر، به تفسیر و توضیح آن می‌پردازد؛ به این ترتیب عقاید، احکام، اخلاقیات، عرفانیات و روی هم رفته نظریات دینی شکل می‌گیرد. در این سطح، با سخنان عالمانه یا عالمانه پنداشته انسان درباره محتوای ناب دین مواجهیم. این نقشی است که انسان ایفا می‌کند و فراورده‌های آن همگی برساخته‌های انسانی است. این تبیین‌ها، تفسیرها، نظریه‌پردازی‌ها و دفاعیات دین سطح دو (الهیات/تئولوژی) را می‌سازند. تئولوژی از سنخ دانش انسانی است و هویتی معرفت‌شناختی دارد. در دینی مانند اسلام، تئولوژی شامل علوم گوناگونی مانند تفسیر، فقه، کلام، اخلاق و عرفان است. در این حیطه دینی، علاوه بر غیر ضروریات، ضروریاتی تخطی‌ناپذیر وجود دارد که مرجعیت دینی تجاوز از آن‌ها را عدول از مرزهای راست‌کیشی و راست‌کرداری و در نتیجه، کژروی و انحراف برمی‌شمرد. این ضروریات که بر مبنای هنجار اولیه تعیین می‌شوند، هنجار ثانویه را می‌سازند.

**دین سطح سه:** این سطح شامل دین یک و دو به صورت زیسته است. دین آن گونه که در تاریخ و زندگی عملی دین‌ورزان ظهور و تبلور می‌یابد، به اضافه آثار و نتایج مترتب بر این افعال در عرصه عینی و عملی، سطح سوم را سامان می‌دهد. آداب و رسوم فرهنگی مبتنی بر سطوح اول و دوم دین و هر نوع اثر یا کار هنرمندانه و ماهرانه دینی

\_ اعم از قرائت قرآن، و عظم، شعر، خطابه، داستان، تعزیه، آوازخوانی، موسیقی، خطاطی، نقاشی، فیلم، تئاتر، نمایش و غیره در همین گستره می‌گنجد. دین سه اعمال و رفتار انسان یا جامعه‌ای است که به دین یک و دو انتساب دارد.

## ۲-۲. هنجارهای دوگانه و دامنه نوآوری

در دانش الهیات مقایسه‌ای، به سایر سنت‌های دینی، در همه سطوح سه‌گانه‌شان، رجوع می‌شود و الهی‌دان مقایسه‌ای می‌کوشد از همه سطوح بهره‌مند شود. سطوح سه‌گانه شامل همه داده‌های دین دیگر است و هنجارهای اولیه و ثانویه و غیر آن‌ها را در بر می‌گیرد (رستگار، مفتاح و صادق‌نیا، ۱۴۰۴). از سوی دیگر، وقتی از غنابخشی به دین یا سنت دینی خودی یا مبدأ سخن به میان می‌آید، گذشته از آنکه سطح یکم یا هنجار اولیه دین مبدأ مطلقاً ارتقاناپذیر قلمداد می‌شود، فربه‌سازی و غنابخشی فقط برای آن دسته از عناصر سطوح دوم و سوم دین مبدأ امکان‌پذیر است که هنجار ثانویه نباشند. خلاصه اینکه الهی‌دان مقایسه‌ای برای غنابخشی به سطوح دوم و سوم دین مبدأ، در غیر از هنجار ثانویه، به سطوح سه‌گانه دین دیگر رجوع می‌کند و از خود آن‌ها یا در پرتو آن‌ها چیزهایی می‌آموزد. و رای هنجارهای اولیه و ثانویه دین مبدأ، گستره وسیعی وجود دارد که می‌تواند عرصه نوآوری و نظریه‌پردازی‌های کاملاً جدید و بی‌سابقه باشد. به این ترتیب، سطوح دوم و سوم دین مبدأ قابلیت ارتقا و غنایافتگی و فربه‌شدگی دارد. بنابراین رابطه دو دایره تعهد و گشودگی در دین مبدأ چیزی جز تباین نیست. تعهد ناظر به هنجارهای اولیه و ثانویه دین (ضروریات تخطی‌ناپذیر در سطوح سه‌گانه دین) است، در حالی که گشودگی بیرون از این قلمرو جریان دارد؛ در نتیجه، گشودگی نه فقط با تعهد متعارض نیست، می‌تواند به استحکام و تعمیق آن مدد برساند.

در حیطه اسلامی و با کاربرد ادبیات اسلامی، می‌توان موضوع را این‌طور تبیین کرد: الهی‌دان مقایسه‌ای مسلمان موظف به پایبندی به اصول و فروع دین همچنین مراعات حدود الهی در واجبات و محرمات و ضروریات دین است و از هر گونه بدعت و انحراف به‌شدت می‌پرهیزد. این چارچوب‌ها حدود و ثغور دینی اویند و





پاسداری از آن‌ها ضامن حفظ هویت اسلامی اوست. آنچه مسلم است، نداشتن جواز تعدی از ضروریات دین یا تخطی از احکام قطعی شریعت است. ذیل این معیار، منطقه الفراغ وسیعی وجود دارد که می‌تواند عرصه نظریه‌پردازی‌های نو باشد. در این عرصه، الهی‌دان مقایسه‌ای مسلمان می‌تواند با رعایت اصول استنباط صحیح و در چارچوب موازین اسلامی، به همه منابع معنوی نوع بشر رجوع و دیدگاه‌های مفید را استخراج کند.

### ۲-۳. مکمل بودن عالمان سنتی و الهی‌دان‌های مقایسه‌ای

لازم است بر مکمل بودن نقش عالمان سنتی و الهی‌دان‌های مقایسه‌ای نیز تأکید شود. الهی‌دان مقایسه‌ای باید نهایت تلاشش را بکند تا از حدود راست‌کشی و راست‌کرداری دین مبدأ خارج نشود اما به گفته کورنیل، تصمیم‌گیری درباره اینکه بینش یا رویکرد معینی راست‌کیشانه یا وفادار به سنت اعترافی مورد اعتقاد الهی‌دان مقایسه‌ای محسوب می‌شود یا نه، معمولاً بر عهده خود الهی‌دان مقایسه‌ای نیست بلکه به عهده باهمستان دینی گسترده‌تر و/یا سلسله‌مراتب و نهادهای دینی رسمی است (Cornille, 2019, p. 178). بنابراین درباره نقش عالمان سنتی و الهی‌دان‌های مقایسه‌ای مسلمان باید گفت دومی اگر خودش مجتهد نیز باشد، آنچه خوبان همه دارند، او یک‌جا دارد و می‌تواند بر مبنای کتاب و سنت و در چارچوب صحت اعتقادی و عملی، به حجت برسد اما اگر ملکه اجتهاد نداشته باشد که معمولاً چنین است، نقش او به پیشنهاددهنده فرومی‌کاهد و موظف است پس از بذل جهد علمی خود وصول به حجت و صدور حکم نهایی را به مجتهدان بسپارد.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد تعارض بدوی میان «گشودگی» مقابل سنت‌های دینی دیگر و «تعهد» به سنت مبدأ، در الهیات مقایسه‌ای اعترافی اسلامی، ناسازگاری واقعی نیست بلکه با تمایز دقیق میان سطوح سه‌گانه دین و تفکیک هنجارهای اولیه و ثانویه از

عرصه‌های ارتقاپذیر دین، می‌توان آن را به صورت منطقی و منسجم حل کرد. در این چارچوب، حقیقت دینی حقیقتی بیرون دینی و بی طرفانه نیست، بلکه حقیقتی هنجاری و مبتنی بر وحی و مکاشفه پذیرفته شده در سنت مبدأ است؛ به این ترتیب، معیار تشخیص حقیقت در سایر سنت‌ها نیز از درون همین سنت برمی‌خیزد. از سوی دیگر، تبیین «ایمان جویای فهم» نشان داد الهیات و پیرو آن الهیات مقایسه‌ای حرکتی از «ایمان» به «فهم عمیق‌تر» است. بنابراین ورود الهی‌دان به سنت‌های دیگر نه گامی برای عبور از ایمان، کوششی برای ژرفبخشیدن به آن است. این رویکرد امکان یادگیری سازنده با رجوع به دیگر ادیان را فراهم می‌کند، بی آنکه هسته حیانی و هنجارهای بنیادین دین مبدأ مخدوش شود.

نتایج پژوهش روشن ساخت در الهیات مقایسه‌ای اسلامی، قلمرو تعهد معطوف به هنجارهای اولیه و ثانویه است ولی گشودگی در حوزه‌هایی رخ می‌دهد که خارج از این هسته قرار دارند؛ یعنی در سطوحی که ذاتاً ارتقاپذیرند. این تمایز موجب می‌شود گشودگی نه فقط با تعهد سازگار باشد، ابزار ارتقای سطوح دوم و سوم دین و راهی برای فهم عمیق‌تر آموزه‌های وحیانی بشود.

همچنین بررسی‌ها نشان داد الهیات مقایسه‌ای، به عنوان دانشی ایمان‌پایه و هنجاری، پروژه‌ای مسئولیت‌ناپذیر و غیرپاسخ‌گو نیست، بلکه الهی‌دان مقایسه‌ای در نهایت باید دستاوردهایش را در معرض داوری باهمستان دینی و نهادهای هنجاری سنت دینی خود قرار دهد؛ از این رو، سازوکارهای پاسخ‌گویی درون سنت دینی ضامن آن است که گشودگی مقابل دیگری هرگز به عدول از مرزهای راست‌کیشی و راست‌کرداری نینجامد.

برای نهدن نهایی پژوهش را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: حل تعارض میان گشودگی و تعهد بر سه بنیان استوار است: اول، تمایز دقیق میان سطوح سه‌گانه دین و مرزبندی هنجاری؛ دوم، پذیرش فروتنی معرفتی در قالب «ایمان جویای فهم»؛ سوم، قرار گرفتن فرایند تشخیص حقیقت در چارچوب داوری باهمستان دینی. این سه بنیان صورت‌بندی رویکردی اسلامی و اعترافی به الهیات مقایسه‌ای را ممکن می‌کنند؛



رویکردی که در آن وفاداری به دین مبدأ و گشودگی مقابل سنت‌های دیگر دو قطب متعارض نیستند، بلکه دو عنصر مکمل در حرکتی واحد به سوی فهمی مؤمنانه‌اند. نتیجه منطقی این منظومه آن است که در الهیات مقایسه‌ای اسلامی، گشودگی سازوکار بالندگی است و تعهد پاسدار اصالت. جمع این دو افقی نو برای فهم و تبیین عمیق‌تر سنت دینی اسلامی می‌گشاید.



نظر  
تجدید

سال سی و یکم، شماره ۱، ۱۴۰۵

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

اسحاقی، پیمان. (۱۴۰۲/۰۵/۲۷). محمد ﷺ به مثابه عنصری در فرهنگ مادی و غیرمادی مسلمانان

[ویدئو]. قابل دسترس در: <https://www.aparat.com/v/e34tc89>

پیروجعفری، مرتضی؛ فخار نوغانی، وحیده؛ و مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۱ «الف»). بررسی راهبرد «معرفت‌شناسی اختلاف باور دینی» در الهیات تطبیقی. نقد و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۶۷-۱۹۵.

پیروجعفری، مرتضی؛ فخار نوغانی، وحیده؛ و مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۱ «ب»). «الهیات تطبیقی» و «الهیات ادیان»: الهیات رقیب یا مکمل؟. پژوهشنامه کلام، ۹(۱۷)، صص ۷۱-۱۰۰. پیروجعفری، مرتضی؛ فخار نوغانی، وحیده؛ و مسعودی، جهانگیر. (۱۴۰۲). الاهیات تطبیقی جدید: معرفی، بررسی و تحلیل روش‌ها و رویکردهای آن. الاهیات تطبیقی، ۱۴(۳۰)، صص ۱-۱۶.

تریسی، دیوید. (۱۳۷۴). الاهیات تطبیقی (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). ارغنون، ۲(۵ و ۶)، صص ۲۷۱-۲۹۲.

جوان، مریم. (۱۳۹۵). بررسی پیش‌فرض‌های فلسفی الاهیات تطبیقی (استاد راهنما: جعفر مروارید). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

رستگار، مصطفی؛ مفتاح، احمدرضا؛ و صادق‌نیا، مهرباب. (۱۴۰۴). گستره مقایسه‌ورزی در الهیات مقایسه‌ای: مقایسه «الهیات‌ها» یا مقایسه «دین‌ها»؟. معرفت ادیان، ۱۷(۶۴)، صص ۱۲۴-۱۴۰.

صادق‌نیا، مهرباب. (۱۳۹۷). الهیات تطبیقی: تلاشی برای توسعه فهم متون مقدس. مطالعات تطبیقی قرآن کریم و متون مقدس، ۱(۱)، صص ۳۱-۴۸.

کلونی، فرانسیس. (۱۳۹۰). درآمدی بر الاهیات تطبیقی (مترجم: مالک شجاعی جشوقانی). کتاب ماه دین، ۱۵(۱۷۰)، صص ۴۳-۴۹.



- مُقری، احمد. (۱۳۹۲). گفت‌وگوی ادیان در چالش با هویت دینی با تأکید بر الهیات تطبیقی (استاد راهنما: مه‌راب صادق‌نیا) پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- همتی، همایون. (۱۳۸۰). بازسختی در الهیات تطبیقی. نامه فلسفه، ۵(۱۱)، صص ۱۴۹-۱۵۹.
- هینترشتاینر، نوربرت. (۱۳۹۲). ادیان جهانی چگونه با یکدیگر مواجه می‌شوند؟ پروژه‌الهیات تطبیقی (مترجم: م. خلیلی زند). کتاب ماه دین، ۱۷(۱۹۷)، صص ۲۷۱-۲۹۲.
- Anselm of Canterbury. (n.d.). *Proslogium* (S. N. Deane, Trans.). In *Medieval Sourcebook*. New Jersey: Fordham University. <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/anselm-proslogium.asp>.
- Burrell, D. (2011). *Towards a Jewish-Christian-Muslim Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Carlson, K. (2007). What is 'Normative' in Theology. *Academia*. <https://b2n.ir/t66747>.
- Clooney, F. (1993). *Theology after Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*. Albany: SUNY Press.
- Clooney, F. (1995). Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989-1995). *Theological Studies*, 56(3), pp. 521-550.
- Clooney, F. (1996). *Seeing through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India*. Albany: SUNY Press.
- Clooney, F. (2010). *Comparative theology: Deep learning across religious borders* (1st ed.). Oxford: Oxford Wiley-Blackwell.
- Cornille, C. (2019). *Comparative Theology: More than Comparing Theologies* [Paper presentation]. 2019, July. International Conference on Comparative Theology, Melbourne, Australia.
- Cornille, C. (2023, January, 21). Email message to the responsible author.
- Cornille, C. (2019). *Meaning and Method in Comparative Theology*. New York: John Wiley & Sons.
- Cornille, C. (2023, June, 25). Personal conversation with the responsible author at Bonn University.



- Cornille, C. (2024, September, 27). Personal conversation with the responsible author on Zoom.
- Cunningham, P. A., Hofmann, N. J.; & Sievers, J. (2007). *The Catholic Church and the Jewish People: Recent Reflections from Rome (Abrahamic Dialogues)* (1st ed.). New Jersey: Fordham University Press.
- D'Costa, G. (2009) Roman Catholic Reflections on Discerning God in Interreligious Dialogue: Challenges and Promising Avenues. In *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue* (C. Cornille Ed.). Eugene: Wipf & Stock.
- Dupuis, J. (1997). *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books.
- Ensminger, S. (2014). *Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions*. London: Bloomsbury.
- Erickson, M. J. (Ed.). (2001). *The Concise Dictionary of Christian Theology* (Rev. ed.). Crossway.
- Fitzgerald, T. (1997). A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category. *Method and Theory in the Study of Religion*, 9(2), pp. 91-110.
- Fredericks, J. (2010). Introduction. In *The New Comparative Theology* (F. Clooney Ed.). London: T&T Clark.
- Goudarzi, M. (2023). Unearthing Abraham's Altar: The Cultic Dimensions of dīn, islām, and ḥanīf in the Qur'an. *Journal of Near Eastern Studies*, 82(1), pp. 77-102.
- Haight, R. (2000). *Jesus, Symbol of God*. Maryknoll: Orbis Books.
- Hussain, S. (2021). The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4:34. *Journal of Qur'anic Studies*, 23(2), pp. 66-111.
- Legenhausen, M. (2023, April, 14). *Personal conversation with the responsible author at Imam Khomeini Institute*.
- Müller, M. (1874). *Chips from a German Workshop*. New York: Scribner, Armstrong.



- Neville, R. (2017). *Religion-Specific or Trans-Religious?* [Video]. Harvard Center for the Study of World Religions. Retrieved 2017 March 6, from <https://cswr.hds.harvard.edu/news/2017/03/06/video-religion-specific-or-trans-religious>
- Universität Bonn. (n.d.). *CV of Prof. Dr. Klaus von Stosch*. International Center for Comparative Theology and Social Issues. Retrieved 2025, 5, Dec, from <https://www.ctsi.uni-bonn.de/en/about-us/team/klaus-von-stosch-1/cv>
- Tracy, D. (2005). Comparative Theology. *Encyclopedia of Religion* (L. Jones, Ed. Vol. 13). Detroit: Macmillan Reference.
- Von Stosch, K. (n.d.). *Souvenir of Bonn: A Conversation with Klaus von Stosch on Comparative Theology* (In the process of publishing).
- Von Stosch, K. (2014a). Is Comparative Theology Catholic? *Studies in Interreligious Dialogue*, 24(1), pp. 59-67.
- Von Stosch, K. (2014b). Understanding and appreciation: a reply to Marianne Moyaert. *Studies in interreligious dialogue*, 24(1), pp. 74-77.
- Wilhelm, J. (1910). Loci Theologici. In *The Catholic Encyclopedia*. (New Advent). New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/09320a.htm>.

